



Jean-Michel BESNIER

Agrégé de philosophie et docteur en sciences politiques, Jean-Michel BESNIER est professeur de philosophie à l'université de Paris IV – Sorbonne (chaire de Philosophie des technologies d'information et de communication) et dirige le Master professionnel « Conseil éditorial et gestion des connaissances » dans cette même université.

Depuis 1989, il appartient au Centre de recherche en épistémologie appliquée (CREA), laboratoire du CNRS et de l'Ecole Polytechnique axé sur les sciences cognitives. Il est actuellement membre du Conseil scientifique de la Cité des Sciences et de l'Industrie de La Villette, du Comité d'experts scientifiques de l'ANVIE (Association nationale pour la valorisation interdisciplinaire de la recherche en sciences de l'homme et de la société auprès des entreprises), du COMEPRA (Comité d'éthique et de précaution de l'INRA), et du CSRT (Conseil supérieur de la recherche et de la technologie). Il est par ailleurs rédacteur-en-chef adjoint de la revue *Hermès* (dirigée par Dominique Wolton) et chroniqueur au magazine *Sciences et Avenir* Hors-Série.

Des identités en question

Jean-Michel Besnier a été membre de la commission « Sciences et sociétés » de l'UNESCO, de la commission « Littérature scientifique et technique » du Centre national du livre. Il a, de 1990 à 1997, créé et dirigé un cursus intitulé « Humanisme et Modernité » à l'Ecole Centrale de Paris de 1997 à 2000, dirigé le département de sciences humaines de l'Université de technologie de Compiègne.

Il a créé et dirigé la collection « Sciences Cognitives » aux éditions La Découverte en 1990, puis la collection « Optiques Philosophie » aux éditions Hatier en 1995. Par ailleurs, il a appartenu au comité de rédaction de la revue *Esprit* de 1989 à 1996 et il a collaboré à *L'Express* pendant plusieurs années. De 1996 à 2000, il a de manière permanente collaboré aux émissions *Le Banquet* puis *Philambule*, diffusées sur France-Culture. Il a publié plus de 130 articles dans diverses revues, ainsi que de nombreux ouvrages.

Ce n'est pas par simple rhétorique ou complaisance que je dirai, en commençant, ceci : la question de l'identité – thème de ce cycle de conférences – est la plus importante qui soit pour un philosophe issu de la tradition occidentale.

Sans retracer l'histoire de la métaphysique depuis Platon, afin de le démontrer, il suffira que j'évoque le nom de Hegel : ce philosophe, dont on dit qu'il achève cette histoire, a conçu un système qui prétendait inclure – ou mieux, déduire – l'ensemble de la réalité. Or, parmi les formulations qu'il offre de son système du Savoir absolu, celle qui revient le plus souvent le décrit comme un processus qui réalise « l'identité de l'identité et de la différence ».

Une formulation un peu codée pour dire quelque chose de simple : le philosophe (tel que Hegel le conçoit) est quelqu'un qui cherche à comprendre la réalité dans son ensemble. Comprendre, c'est identifier ce qui vous fait face ; c'est faire entrer dans un concept ce qui n'y était pas et qui vous était étranger ; c'est l'assimiler (comme dit le psychologue disciple de Piaget, qui n'a pas peur ici de la connotation alimentaire). Comprendre intégralement, c'est ramener à l'unité le disparate des choses de la nature, assimiler totalement, en déployant un systè-

me qui identifiera tous les concepts qui ont chacun ramené à l'unité la diversité de ce qui se présente naturellement à nous. L'activité philosophique qui cherche à réaliser un système englobant, c'est donc l'ambition de réaliser l'identité – le Savoir absolu – de l'identité et de la différence – c'est-à-dire de rassembler dans une unité les concepts qui décrivent le disparate des réalités qui nous font face.

Quand Hegel dit que la vérité se donne dans un déploiement systématique, quand il formule sa fameuse thèse - « tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel » - il inscrit le travail philosophique sous le signe de la construction intégrale de l'identité susceptible de rendre compte du réel, voire de nous réconcilier avec lui, puisqu'il cessera alors de nous paraître étranger.

Ce que j'ai dit là est bien sûr schématique et allusif. Mais si vous y réfléchissez bien, cela n'a rien d'incongru : toute activité de connaissance – celle de l'enfant qui apprend, celle du métaphysicien comme celle du scientifique – vise bien à identifier grâce à des concepts et des catégories, c'est-à-dire à ramener du divers à de l'unité (les philosophes diraient « de l'autre à du même »). Face au monde fluctuant de nos

sensations, nous cherchons à identifier des régularités : c'est déjà à cela que sert le langage qu'apprennent les enfants ; c'est à cela aussi que servent les descriptions formalisées de l'homme de science (du botaniste, par exemple) ; c'est à cela enfin que servent les concepts dont le philosophe rêve de faire la somme dans un système définitivement clos.

Voilà ce que je souhaitais dire, en commençant, pour justifier mon intérêt pour la question abstraite de l'identité.

Maintenant, l'ambition du philosophe a été mise à mal, depuis Hegel. De sorte que cette recherche démesurée d'une identification intégrale des identités conceptuelles et des différences naturelles a suscité la critique, voire le rejet : on a dit, pour aller vite, que la volonté philosophique de réaliser un système absolu était totalitaire, qu'elle traduisait le désir d'en finir avec les différences et de faire violence à l'altérité. Bref, on a accusé le concept, qui désigne les identités, d'être une espèce de lit de Procuste qui fait perdre au réel sa richesse, en le réduisant à une épure dépourvue de substance. Le philosophe est devenu le complice du policier qui réclame au poète ses papiers. Pire encore, il est devenu pour certains la caution des dictatures et des totalitarismes. Certains d'entre vous se souviendront des « nouveaux philosophes » des années 1970 qui dénonçaient le pouvoir exorbitant des « maîtres penseurs ». C'est à cette époque qu'émergèrent les revendications du

droit à la différence, contre les concepts qui enferment dans des catégories aliénantes. C'est à cette époque qu'on réclamait chez les philosophes la déconstruction des systèmes philosophiques : de Glucksman à Derrida et Foucault, il n'était plus question que de déjouer les pièges du concept, en évitant autant que possible de verser dans un irrationalisme que Hegel apparentait, à son époque, avec le romantisme.

Je crains que nous en soyons encore là, trente ans après : méfiants à l'égard de la rigueur conceptuelle (nous préférons la philosophie *soft* des conteurs de sagesse), méfiants à l'égard des abstractions scientifiques (nous préférons de plus en plus les beaux mythes de la réalliance avec le monde), méfiants à l'égard de nos valeurs universalistes (nous sommes prêts à concéder à chacun le droit d'obéir aux seuls critères de sa tribu) - nous sommes bel et bien les héritiers d'un mouvement qui a contribué à rendre suspecte l'ambition d'identifier ce qui nous fait face.

Ce mouvement, on le désigne parfois comme le symptôme de la modernité : puisque nous avons perdu, avec les temps modernes (qui commencent au XVII^e siècle) les trois transcendances qui structuraient notre monde - à savoir Dieu, l'idée d'une Nature organisée et les traditions -, il nous faut vivre sans boussole ou, dans le meilleur des cas, inventer au coup par coup les repères capables de nous orienter (ce que nous appelons l'éthique). La question des identités

10
|
Des
identités
en
question

que nous nous posons aujourd'hui traduit le désarroi dans lequel nous plonge finalement l'émancipation que nous promettait la modernité. On peut bien la décliner à tous les niveaux : psychologique (affirmation du soi), sociopolitique (appartenance nationale), morale (reconnaissance de ses valeurs) ou biologique (réduction génomique), l'identité nous fait problème.

On peut le dire autrement : nous sommes contemporains d'une époque qui remet en cause les frontières qui, jusqu'à présent, nous garantissaient une identité, laquelle identité pouvait paraître aliénante mais aussi protectrice. Je pourrais dire cela à la manière des analystes qui en appellent à la vertu structurante des séparations pour fonder l'identité psychique et sociale : séparation du Ciel et de la Terre – d'Ouranos et de Gaïa – dans la mythologie, exil adamique loin de l'Eden premier dans la Genèse, séparation œdipienne de l'enfant avec sa mère selon le freudisme... A chaque fois, c'est parce que se dressent des frontières que se constituent l'identité et l'affirmation de soi. Sommes-nous en train de perdre le sens des choses et de la vie, à force de contester les frontières d'où nous le tirions ? Ce n'est pas impossible.

Mais je n'oublie pas que j'ai promis de m'exprimer essentiellement sur le terrain des événements scientifiques qui signalent la mise en crise de certains repères identitaires. J'appelle ici « événements scientifi-

ques » les découvertes, les orientations de recherches et les annonces de résultats qui contribuent à bouleverser les conceptions traditionnelles, sur lesquelles nous nous accordions. N'étant pas scientifique moi-même mais seulement observateur de ces événements, je m'en tiendrai à l'évocation, dépourvue de technicité, de quelques uns de ces événements.

Il s'agit donc d'interroger l'abolition des frontières caractéristique de notre temps : cela a un nom dans le monde scientifique et technique. Cela s'appelle la « convergence » et évoque un vaste programme interdisciplinaire américain axé sur les nanotechnologies. Ce programme peut me servir d'arguments car il révèle une mise en synergie qui impose qu'on outre passe les territoires disciplinaires et que l'on construise des objets pour lesquels nos critères d'identification ne suffisent plus. Ce qui était distinct tend à s'assembler pour faire émerger du radicalement nouveau.

Je m'explique : sous le nom de « converging technology » se développent aux USA des recherches fédérées sous le label NBIC, c'est-à-dire nanotechnologies (N), biotechnologies (B), technologies de l'information (I) et sciences cognitives (C). Ce programme vise à réaliser des projets de manipulation de la matière, atome par atome, qui permettront l'émergence d'objets et de techniques, tels que l'humanité s'en trouvera peut-être transformée.

Je trouve commode d'invoquer ce programme NBIC pour étayer mon argumentation, car chacune des disciplines impliquées en lui a engagé un processus de dématérialisation ou de « désidentification » de ses objets qui rend d'autant plus saisissante l'abolition des frontières que je veux décrire.

Je parlerai peu des nanotechnologies elles-mêmes qui, sans aucun doute, correspondent à cette dématérialisation des objets qui défie encore l'imagination et nous impose d'envisager qu'un objet cesse de se laisser appréhender avec nos concepts et catégories traditionnels. Si la maîtrise de l'invisible nous expose à bien des fantasmes, c'est qu'elle signifie aussi l'avènement d'une certaine immaîtrise : nous ne savons pas exactement ce qui pourrait résulter d'une intervention sur la matière qui modifierait la configuration des molécules. Nous sommes comme des apprentis sorciers qui modifient les conditions initiales des systèmes sur lesquels ils travaillent, en se disant que ce qui en émergera trouvera peut-être son utilité. Je n'insiste pas davantage ici, sauf à vous demander de considérer que les nanotechnologies annoncent peut-être une approche de la réalité qui rendra vains les efforts qui furent ceux des sciences pour classer, ordonner et conceptualiser les objets du monde. L'homme lui-même pourrait y perdre la place qu'il s'était ménagée dans ce monde, ainsi que le suggèrent des utopies négatives comme celle de Michael Crichton dans *La proie*.

Sur le terrain des biotechnologies, la déstructuration des identités a fait son chemin. Les manipulations génétiques de tous ordres – celles qu'exigent les PMA, celles que laissent envisager le DPI, celles qu'impliquent les xénogreffes ou les transgénèses nécessaires aux OGM autant qu'aux clonages, les perspectives ouvertes par le recours aux cellules souches..., toutes ces manipulations sont perçues – à tort ou à raison – comme la transgression de limites naturelles et, par suite, comme des atteintes à l'intégrité du vivant. J'ajoute que le développement des prothèses permis par l'informatique et le recours à des matériaux largement issus des nanotechnologies achève de rendre précaires les frontières entre le vivant et la machine. L'homme bionique et le cyborg sont pour demain, et posent naturellement la question de savoir où commencera et où s'achèvera l'humanité en l'homme. On a inventé l'incrimination de crime contre l'espèce humaine contre ceux qui réaliseraient des clones, en considérant donc comme acquis que ces clones n'appartiendraient pas à notre espèce. Ferons-nous la même chose contre les chirurgiens – les nanochirurgiens – qui planteront des micro-dispositifs électroniques dans nos anatomies ? Crimes contre l'identité, contre le propre de l'homme ? Comment jugera-t-on ?

Mais déjà, dans le domaine de la biologie moléculaire, un certain nombre de certitudes sont en train de se dissiper : on aurait voulu définir l'homme par son génome et l'on découvre que la frontière avec le génome

des chimpanzés est très ténue (2% ou 1%). Certaines maladies (dont la grippe aviaire) nous révèlent que les barrières interspécifiques peuvent être franchies. On découvre aussi qu'on sait de moins en moins de quoi l'on parle quand on invoque le gène, cette séquence d'ADN qui véhiculerait des caractères et le déterminisme génétique devient de plus en plus une légende, au fur et à mesure que l'on découvre la part jouée par l'environnement dans l'ontogenèse et celle assurée par l'épigenèse dans l'expression des gènes. L'immunologiste Jean-Claude Ameisen le disait récemment (dans le numéro de décembre 2006 de *Pour la science* consacré aux « Frontières floues ») : « Il n'y a pas le plus souvent de chaîne de causalité simple et unidirectionnelle qui mène d'un gène à une protéine, d'un gène à une fonction, ni à plus forte raison d'un gène au comportement d'une personne ». Et il ajoutait : « Ce qui est pré-écrit dans nos gènes – si tant est qu'on puisse employer ce mot – ce n'est pas notre identité ni notre avenir, ce sont des possibilités et des contraintes dont l'actualisation dépend en permanence de notre histoire et de notre environnement ».

Plus grave encore, on découvre aussi combien il est sans doute arbitraire de parler d'espèce, en vertu même de la leçon de Darwin qui aurait dû nous débarrasser de cet archaïsme issu d'Aristote : seuls les individus sont soumis à la sélection naturelle et les espèces ne traduisent que des principes de classification toujours datés et éventuellement obsolètes. Là où nous mettons le plus

de certitude – la définition des espèces – s'introduit le soupçon. Le livre de Sonigo et Kupiec, « *Ni Dieu ni Gène* », a enfoncé le clou, il y a déjà plusieurs années. Le généticien Philippe Lherminier concluait de la même manière (dans le numéro de *Pour la science* déjà cité) : « *Espèce* est de ces mots, tels que force ou matière, que tout le monde comprend et dont on ne cesse de donner des définitions qui jamais ne conviennent. Ils appartiennent à ces couches archaïques de notre pensée par lesquelles nous percevons et ordonnons spontanément le monde ». Des couches archaïques que l'on peut vouloir refouler parce qu'elles sont des facteurs d'inertie. Ainsi, dans le domaine des sciences sociales, les études dites de genre (les *Gender Studies*) avalisent la survenue de cette indéfinition des catégories issues d'une prétendue classification naturelle (celle des sexes, au premier chef). Le mouvement de contestation des frontières jadis considérées comme ontologiques ne fait vraisemblablement que commencer.

Bref, sur le terrain de la biologie et des biotechnologies, l'heure est au métissage ou à l'hybridation des ordres du vivant, un métissage et une hybridation sources d'inquiétude ou d'exaltation : animalisation de l'homme qui doit compter avec sa parenté génomique avec les animaux, humanisation de l'animal auquel il ne manque plus que la parole (j'y reviendrai) mais aussi mécanisation du vivant tout entier... Les identités vont bel et bien à la dérive.

Evoquons à présent la convergence Sciences cognitives qui compose le programme NBIC. Le terme de convergence convient ici parfaitement pour désigner cette nébuleuse de disciplines qui s'organisent, dans les années d'après-guerre, autour de quelques questions fédératrices : qu'est-ce que l'intelligence, à quoi la reconnaît-on, peut-on la simuler... ? Aujourd'hui, ces sciences ont atteint leur maturité et déplacé leur centre de gravité de l'informatique et de la cybernétique qui les avaient impulsé vers les neurosciences. Ce qui m'intéresse en elles, pour le sujet d'aujourd'hui, c'est l'impact qu'elles ont pu avoir dès le début sur une question philosophique fondamentale : celle de la conscience et de l'identité personnelle. Disons tout de suite qu'elles n'ont pas simplifié les choses, en rendant problématique le fait qu'on puisse s'attribuer un « je » auteur de ses actions et de ses pensées – un « je » dont seraient privés les animaux et qu'aucune machine ne pourrait reproduire. Avec Descartes, on évoluait dans un espace de certitudes : le *cogito* et la possession du langage nous garantissaient notre spécificité. Nous n'étions ni des animaux ni des machines. Et pourtant... Je n'évoquerai pas ici les débats ouverts par Descartes : le statut ambigu de ce dualisme âme-corps, que La Mettrie réfutera en proclamant que l'homme n'est rien d'autre qu'une machine issue d'une matière auto-organisatrice ; la discussion avec ceux qu'on nommera les continuistes, inspirés notamment par Montaigne, qui émettront l'hypothèse d'un langage animal et qui anticiperont les découvertes actuelles

sur les cultures animales... Tous ces débats mériteraient qu'on s'y attache. Je retiendrai seulement de la postérité cartésienne, l'apport du philosophe écossais Hume qui, sur la base d'une théorie qui définit la connaissance comme le résultat de l'association et de l'organisation d'impressions sensorielles, a émis la thèse selon laquelle notre sentiment d'identité n'est qu'une fiction, une sorte de scène de théâtre sur laquelle défilent des perceptions toujours en mouvement et auxquelles nous prêtons après-coup une illusoire stabilité.

Un grand nombre de théoriciens contemporains des sciences cognitives reprennent cette analyse qui dissout l'identité personnelle, en la réduisant à l'étrange vertu de notre appareil cognitif qui se montre capable de s'inventer comme un « centre de gravité narratif » (Daniel Dennett) afin de reconstruire fictivement son unité et donc aussi, son identité. J'accorderai une mention spéciale, justement, à Daniel Dennett qui considère que tous les organismes cèdent à cette invention pour se protéger ; tous les organismes créent une frontière entre eux et le reste du monde. Même la plus simple amibe le fait, de façon aveugle et sans connaissance. Daniel Dennett parle du « moi biologique » qui résulte de cette propension élémentaire à distinguer le moi de l'autre. C'est le fondement du sentiment d'identité personnelle, dont des psychologues ont montré, à travers l'expérience du dégoût, combien il est ancré en nous, avant même la constitution plus élaborée de ce

que Dennett appelle « l'ego égoïque », qui se surajoute chez les espèces évoluées au simple « moi biologique ». Je cite Daniel Dennett qui recourt à une plaisante expérience de pensée pour montrer l'arbitraire de ce sentiment d'identité personnelle que les cartésiens considéraient comme évident : « Pourriez-vous, s'il vous plaît, avaler votre salive en ce moment précis ? Cet acte ne vous remplit pas de répulsion. Mais supposons que je vous demande d'aller chercher un verre propre, puis d'avalier la salive du verre. Non, personne n'a envie de le faire. Mais pourquoi ? Cela semble dû au vague sentiment qu'une fois que quelque chose est en dehors de notre corps, il ne fait plus partie de nous – il devient étranger et suspect -, il a renoncé à sa citoyenneté et devient quelque chose à rejeter. Il ne peut pas rentrer dans sa nation. Il ne peut y avoir d'explication rationnelle pour cette antipathie profonde que nous ressentons ».

Le philosophe Paul Ricœur a également soutenu cette idée que le « Soi » dont nous nous prévalons en tant que sujet de nos actions admet une part de contingence et qu'il est le produit de l'histoire que nous nous racontons sur nous-même et qui puise à la mémoire de ce que nous avons été. En tous cas, ces positions favorables à l'idée que l'identité est toujours de l'ordre de la fiction, consacrent la défaite des philosophies substantialistes héritées de Platon, Aristote ou Descartes.

Faut-il ajouter qu'en ruinant la subjectivité, les sciences cognitives bousculent de proche en proche tout ce à quoi nous subordonnons jusqu'à présent les privilèges de l'homme : on parlera d'un « langage de la pensée », qui peut très bien se passer des fonctions phonatoires et donc pourra être attribué aux animaux (Jerry Fodor) ; on utilisera les observations des éthologues et des neurobiologistes pour attester une activité cognitive chez les fourmis, les bonobos ou les chimpanzés – une activité dont nous pourrions même calquer la sagesse ; on repérera de la cognition dans les réactions de l'amibe à son environnement et même dans le comportement héliotropique des végétaux ; on encouragera les roboticiens à mettre au point des dispositifs réflexifs dans leurs machines, au motif que la conscience n'est que « la capacité pour un organisme à jeter un regard sur lui-même » et que cette capacité n'est elle-même rien d'autre que le produit de boucles de rétroaction tout à fait réalisables avec des moteurs d'inférence sophistiqués... Bref, ce qui est capital, c'est que ce vaste champ de recherches nous invite à percevoir des degrés là où l'on avait imposé des frontières. Et c'est là précisément où la question de l'identité menace de devenir insoluble : s'il n'y a plus de différence de nature entre l'homme, l'animal et la machine, mais de simples différences de degré entre des organisations plus ou moins complexes – et si l'intelligence est susceptible d'habiter chacun des niveaux de ces organisations -, alors l'affirmation d'identité qui séparerait le même d'un autre apparaîtra arbitraire et

violente. Nous devrions tous nous en remettre à la sagesse des bouddhistes qui sont convaincus de l'unité du grand tout et de la vanité des préjugés par lesquels nous nous prêtons une individualité irréductible.

Cette dernière remarque me fournit ma transition avec la dernière convergence constitutive du programme NBIC : les technologies d'information et de communication. Je serai également un peu lapidaire et vous priverai des démonstrations qui seraient sans doute utiles. Ces technologies sont légitimement présentées comme dématérialisantes : elles consacrent le triomphe du flux sur les objets. Plus elles envahissent notre espace, plus elle le virtualisent. L'abolition des frontières est typiquement de leur ressort. L'électronique ne se laisse pas arrêter par les barrières douanières ni par les revendications identitaires. Elle pénètre partout. On prend de plus en plus la mesure du bouleversement provoqué par l'extension d'Internet non seulement sur l'organisation de nos échanges à l'échelle du monde mais aussi sur nos façons de penser et de nous comporter les uns par rapport aux autres. Sans entrer dans le détail, et pour faire suite à mon propos concluant l'évocation des sciences cognitives, je suis frappé de la vérité du constat formulé par quelques technophiles avertis qui disent ceci : désormais, nous pouvons éprouver notre solidarité à l'échelle de la planète ; grâce à Internet, nous avons écrasé l'espace et le temps, réalisé une proximité qui rend pensable la fusion ; nous sommes devenus de

simples neurones de la planète terre, sans plus d'identité que celle d'un commutateur qui n'existe que parce qu'il laisse passer du courant, de l'influx ; nous n'existons plus que dans le passage... Tous ces discours, vous les connaissez. Ils conspirent à formuler les motifs d'une sagesse de l'avenir : une sagesse nimbée de religiosité, assurément, puisqu'elle doit nous assurer le lien universel. Cette sagesse s'inspire souvent des trois vertus cardinales de la vulgate bouddhiste : la découverte de l'interdépendance, grâce à l'interconnexion de nos ordinateurs, celle de l'impermanence, du fait du caractère éphémère et volatile de nos échanges, et celle enfin de la vacuité du moi, puisque la réduction à l'état de neurones de la planète nous rend interchangeable et toujours remplaçable. L'euphorie générée chez certains par la culture Internet traduit l'empressement à en finir avec les résistances opposées par les affirmations d'identité. Dans *Le journal Le Monde* du 27 janvier 2007, le philosophe Slavoj Zizek comparait la cyberidentité dont se prévalent les internautes au café décaféiné, c'est-à-dire privé de sa substance. Rien d'étonnant que l'on inscrive facilement l'euphorie des militants du cyberspace dans le fil des annonces tonitruantes de certains penseurs des années 1960-1970 : Deleuze annonçant le triomphe des intensités et de l'éphémère, Foucault révélant la prochaine mort de l'homme, Lévi-Strauss réclamant que les sciences humaines achèvent de dissoudre l'homme dans la nature... Cette sagesse prompte à réclamer la dilution de soi et la fin de l'opposition du soi et

16
|
Des
identités
en
question

du non-soi, elle est évidemment à l'œuvre chez les écologistes qu'on dit « profonds ». Je l'ai éprouvé récemment lors d'une table ronde à la Sorbonne, le 22 octobre 2006, dans le cadre de la Cité de la Réussite, où je fus invité à dialoguer avec Yves Paccalet (auteur de *L'humanité, bon débarras !*) et de Pierre Rhabi (poète et militant à Ecologie et Humanisme). Du non-dialogue entre nous, je retins ceci :

La propension des écologistes à se vouloir des créatures et des animaux, dotés de pulsions et d'un fonctionnement désormais bien connu grâce à la neurobiologie : pulsions sexuelles, de territoire et de hiérarchie ; fonctionnement à l'adrénaline, à la dopamine... Cette animalisation de l'homme, jubilairement rappelée, est prétexte à mettre en avant un écocentrisme (nous sommes dans l'environnement – dans l'englobant – et non pas en face à face avec la nature) qui permet à l'occasion de rappeler qu'il faudrait supprimer ou en tous cas, diminuer une large fraction de l'humanité pour sauver la terre. Refrain bien connu, dont on s'est étonné qu'il fut jadis entonné par l'amiral Cousteau...

Il m'apparut en tous cas clair, au cours de cette table ronde, que l'écologie mise sur la dissipation des frontières pour faire passer un message à teneur religieuse : il faut briser la créature arrogante que nous sommes, pour la révéler soumise à des déterminismes auxquels elle ne se résout pas et dont la résistance explique les désordres dans lesquels nous sommes plongés et qui jus-

tifieraient que notre nature prédatrice soit brimée d'une manière ou d'une autre...

J'achèverai sur les NBIC en disant qu'on peut à présent comprendre que les nanotechnologies attirent aux USA des sectes transhumanistes, comme le révèlent plusieurs sites web et un colloque ayant réuni près de 3500 personnes, à Stanford, le 13 mai 2006 : ces technologies, en brisant l'enfermement de l'homme sur lui-même, contribuent à « rehausser ses capacités » et même à le conduire à se surpasser. De là à conclure à une prochaine fusion avec la machine, à l'expansion de la longévité et à une artificialisation achevée de l'intelligence, il n'y a qu'un pas – franchi allégrement par un nombre croissant de personnes, dont des scientifiques respectés (par ex. Eric Drexler ou Ray Kurzweil). La convergence technologique, qui vient à bout des critères disciplinaires traditionnels et, par suite, des identités jadis préservées, milite en ce sens pour une relève de l'espèce humaine, pour l'avènement de ce qu'on nomme, dans ce monde hightech, « la singularité », i.e. « le radicallement nouveau et imprévisible ».

J'en viens à mes conclusions.

D'où vient que nous en soyons là ? D'où vient qu'il nous faille renoncer aux repères qu'offrait la science issue de Galilée et Descartes ? Bien des réponses sont permises : celle-ci, par exemple, que donnait parfois Ilya Prigogine : la science d'aujourd'hui est plus préoccupée que jamais par les mécanismes de devenir, alors que, traditionnel-

lement, elle s'attachait surtout à l'être. Le monde de Newton fonctionnait comme une horloge, à l'image du monde supralunaire dont les anciens s'était fait un modèle. Le temps n'avait aucune efficacité sur lui. Avec la thermodynamique, essentiellement, on a découvert la flèche du temps, son irréversibilité, et le devenir des choses s'est imposé comme une préoccupation essentielle. D'où le fait que les identités définissant les objets apparaissent comme des obstacles épistémologiques. D'où la faveur qu'on donne aux processus et le refus des substantialismes de toutes sortes.

C'est une réponse qui se défend, et qu'on pourrait encore étayer sur le fait que la biologie ait acquis une grande importance dans le contexte scientifique contemporain et que l'idée de vie facilite forcément une approche processuelle des objets du monde. Je songe, par exemple, à l'impact des travaux sur l'apoptose qui montrent de façon saisissante comment le vivant ne doit son identité organique qu'au fait qu'il est en perpétuelle réorganisation et renouvellement. Si le suicide cellulaire se dérègle, alors c'est la mort par prolifération de ce qui refuse de mourir (les tumeurs cancéreuses) ou par extinction de ce qui devrait vivre (les neurones dans les maladies dégénératives). L'identité du vivant est un processus continu d'individuation, comme l'avait bien vu Gilbert Simondon « Pour rendre compte du vivant, il faut remplacer la notion d'équilibre stable par celle d'équilibre métastable, et celle de forme par celle d'information ». L'identité du vivant est

au prix de la mobilité, ce qu'Henri Atlan formule magnifiquement : « Le seul projet reconnaissable dans les organismes vivants, comme dans tous les systèmes physiques, est celui du retour à l'équilibre, c'est-à-dire la mort. Tout le reste, c'est-à-dire l'organisation, la croissance, le développement, l'apprentissage et la reproduction invariante elle-même, ne sont pas de l'ordre du projet, mais au contraire des perturbations aléatoires qui heureusement le contrarient » (cité par J.-Cl. Ameisen dans *La Sculpture du vivant*, p.351).

Une autre réponse peut justifier que les développements de la science conduisent à défaire les identités et à ruiner l'impression de sécurité qu'elles permettaient. C'est la propension des savoirs scientifiques au réductionnisme. Non pas seulement à ce réductionnisme qui consiste légitimement pour un scientifique à vouloir limiter le nombre de ses hypothèses explicatives et à chercher des modèles unificateurs. Mais cet autre réductionnisme, qui ressemble davantage à l'ambition des métaphysiques, qui consiste à prétendre identifier une réalité dernière dont tout procéderait : la pulsion, pour le psychanalyste ; l'atome, pour le physicien ; le gène, pour le biologiste ; le neurone, pour le neurobiologiste ; le quark, pour l'astrophysicien... Il est clair que ce réductionnisme a pour conséquence que tous les phénomènes relevant de l'explication scientifique seront mis en continuité, à partir de cet élément ultime et fondateur. De sorte que toute découpe dans le continuum

de la réalité (pour identifier des espèces, par exemple) apparaîtra illusoire. Les théoriciens de la complexité sont en ce sens des agents de déréification. J'en cite un parmi d'autres, Neil Gershenfeld, professeur au MIT et directeur d'un laboratoire qui se reconnaît sous le nom « Things that Think » (« Les choses qui pensent ») :

« L'organisation de la vie a été définie par sa « connectivité » : atomes formant des molécules, molécules formant des cellules, cellules formant des organes, organes formant des créatures, créatures formant des familles, familles formant des communautés. Chaque niveau est compris comme une étape du développement de la vie. Si nous pouvions grâce aux capacités de calcul faire en sorte que les communautés soient reliées en temps réel, nous introduirions un niveau supplémentaire au sein de l'espèce humaine qui rendrait difficile la définition précise d'un être humain. Cela élargirait notre manière d'opérer en tant qu'espèce vivante. La vie artificielle peut réellement être pensée comme une étape supplémentaire dans le cours de l'évolution » (cf. Réda Benkirane, *La complexité, vertiges et promesses, Entretiens*, éd. Le Pommier 2006). On voit, là encore, que le projet d'en finir avec l'homme, grâce aux technosciences qui déconstruisent les identités fermées, est ici aussi bien à l'œuvre que chez les « écologistes profonds » qui partagent cette vision holistique d'une nature dans laquelle tout procède de l'interaction des mêmes constituants, sans qu'il soit permis d'accorder quel que privilège que ce soit à l'homme. Bref, le

réductionnisme, sous quelque forme qu'il se présente, invite à substituer la continuité à la représentation d'un monde peuplé d'entités séparées. La question des identités (naturelles et sociales) ne saurait se poser à lui autrement que comme un préjugé substantialiste à dissoudre.

Il me faut à présent achever : quelle morale tirer de cette description de la mise en question généralisée de l'idée d'identité ? Justement, qu'il est au plus haut point requis par la morale qu'on puisse sauvegarder cette idée, car sans elle, comment affirmer un sujet responsable, capable d'endosser des valeurs et de prendre des décisions ?

Tel est le paradoxe : la philosophie et les sciences travaillent contre la permanence d'un sujet substantiel et le réclament, en même temps, pour éviter de sombrer dans un relativisme qui confinerait au cynisme.

Comment penser l'identité sans que celle-ci apparaisse comme fermée sur elle-même (substantielle), comme hostile à l'autre (ainsi qu'apparaissent les communautarismes), comme négatrice de toute altérité (cannibale) ? Comment la penser sans qu'elle semble archaïque, c'est-à-dire ignorante de l'acquis des sciences qui milite en faveur de la déréification des objets catégoriellement définis (les espèces, les entités physiques ou biologiques) ?

Cette identité, on peut continuer à la penser comme en permanente construction,

sur le modèle de l'identité narrative décrite par Ricoeur ou Dennett, ou bien par référence au système ouvert et auto-organisé qu'est l'organisme, tel qu'Atlan le donne à comprendre.

On peut aussi la penser comme transductive, comme le fait Gilbert Simondon, qui propose une théorie de l'individuation autorisant à concevoir que la frontière entre soi et non-soi, animal-homme et machine, sans être jamais abolie, est toujours mobile et homéostatique. Une morale peut se dégager d'un tel point de vue, qui sera résolument anti-dogmatique et qui pourrait ouvrir sur le posthumanisme dont on parle, ces temps-ci, et qui entendrait répondre à la question : comment bien vivre dans un monde qui accueille un nombre croissant de créatures artificielles et qui témoignent d'intelligence, voire de sensibilité ? Comment donner à nos valeurs humanistes une postérité dans un contexte où les biotechnologies et l'intelligence artificielle (ou la vie artificielle) augmenteront considérablement nos capacités, voire transformeront la nature humaine ?

Ces questions restent naturellement ouvertes. Je voudrais seulement dire, au risque de décevoir les attentes prospectivistes, que je persiste à considérer l'humanisme existentialiste défini jadis par Sartre comme une formule indispensable aux approches contemporaines de l'identité. La fameuse affirmation « l'existence précède l'essence » m'a toujours semblé dire le refus de l'enfermement de l'homme dans une définition close (par le sexe, la race, la situation sociale ou la naissance). L'idée qu'« on a à devenir ce qu'on est » m'a toujours semblé signifier l'invitation à conquérir toute sa vie durant une identité asymptotique, telle que la liberté ne s'y repose jamais, n'y trouve jamais un alibi pour démissionner. Bref, le brouillage des identités n'est pas un argument pour désertier le terrain de la morale. C'est bien plutôt la crispation sur les préjugés identitaires qui risque de nous brouiller avec la morale. Si l'éthique prend une place grandissante dans le paysage de nos sociétés modernes, c'est justement parce que rien n'est jamais acquis pour des hommes libres et qu'il s'agit toujours d'inventer les critères de l'affirmation de soi.

Jean-Michel BESNIER

*Professeur de philosophie, université
Paris-Sorbonne (Paris IV),
Délégué à la Professionnalisation,
Directeur du Master professionnel
« Conseil éditorial et gestion
des connaissances »,
Chercheur au CREA (CNRS/
Ecole Polytechnique)*

